

اسلام کا نظریہ حاکمیت و خلافت اور مولانا فرہادی

قرآن پاک کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ فیصلہ کرنے کا اختیار اور فرماں روائی کا حق صرف اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہے۔ اللہ کی حاکمیت جس طرح کائناتی ہے اسی طرح سیاسی و قانونی بھی ہے اور اخلاقی و اعتقادی بھی ہے۔ حاکمیت کا یہ تصور اسلام کے بنیادی اصولوں میں سے ہے اور آغاز اسلام سے آج تک تمام علماء و فقہاء کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ محض کوئی حاکمیت ہی نہیں بلکہ سیاسی حاکمیت بھی اللہ ہی کے لیے خاص ہے اور اس میں کوئی فرد یا ادارہ یا عوام شریک نہیں ہیں۔ اللہ ہی مختار مطلق ہے۔ وہی غیر مسئول اور غیر جواب دہ ہے۔ یہ وہی تمام اقتدار کا مالک ہے۔ وہی ایک ہی ہے جس کے اختیارات کو محدود کرنے والی کوئی طاقت نہیں ہے اور اسی کی ذات منزہ عن الخطاب ہے۔

علم ریاست کی اصطلاح میں حاکمیت یا اقتدار اعلیٰ (SOVEREIGNTY) کا لفظ جب کسی شخص یا ادارہ کے لیے بولا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا حکم قانون ہے، اسے ریاست کے شہریوں پر غیر محدود اختیارات حاصل ہیں، افراد اس کی غیر شرط اطاعت پر مجبور ہیں، اس کے حاکمانہ اختیارات کو کوئی طاقت محدود نہیں کر سکتی۔ صاحب حاکمیت کو محدود اور پابند کرنے والا کوئی قانون نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ ایسے وسیع اختیارات قرآنی نقطہ نظر کے مطابق، اللہ کے سوا کسی کو حاصل نہیں ہیں۔

قرآن کا مطالعہ ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ انسان اس دنیا میں حاکم اعلیٰ کا نائب ہے۔ وہ خدا کی سیاسی و قانونی حاکمیت کو نافذ کرنے والا خلیفہ ہے اس کے اختیارات محدود اور متعین ہیں اسے نہ قانونی حاکمیت حاصل ہے نہ سیاسی خود مختاری۔ اس کا فریضہ اللہ کے احکام و اوامر کو نافذ کرنا ہے۔ لیکن نیابت خداوندی یا الہی خلافت کا یہ مقام کسی فرد واحد

کسی خاندان یا کسی مخصوص طبقے کا حق نہیں ہے بلکہ ان تمام لوگوں کا حق ہے جو اللہ کی مالکیت کو تسلیم کریں اور رسول کے لائے ہوئے قانون الہی کے سامنے سر جھکا دیں۔ یہیں سے اسلام کا نظام خلافت مغرب کے سیاسی نظام سے متضاد اور مختلف ہو جاتا ہے کیونکہ مغرب کی ریاست مطلق العنان اور مختار مطلق ہے اور اسلام کی جمہوری خلافت اللہ کے قانون کی پابند ہے۔

علم سیاس کی جدید اصطلاح میں صاحبِ حاکمیت (SOVEREIGNTY) سے مراد ہے ایسا شخص یا مجموعہ اشخاص ہے جو سب پر بالادست ہو، قوت و طاقت میں، مقام و مرتبہ میں اور حقوق و اختیارات میں سب سے عظیم اور بزرگ ہو۔ یہ معروف ہے کہ (SOVEREIGNTY) کا لفظ دراصل فرانسیسی لفظ (SOVERAIN) سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں عظیم الشان بلند بالا اور بالادست اور یہ فرانسیسی لفظ لاطینی زبان کے (SUPRANUS) سے نکلا ہے جس سے (SUPER) بطور صفت کے مشتق ہوا۔ مغرب میں بتدریج یہ لفظ اس طرح ارتقاء کے مراحل سے گزرا کہ بالادستی مطلق العنانی اور اختیارات کی غیر محدودیت جیسی صفات ریاست کو عطا ہوتی رہیں اور اس طرح دن بدن سیاسی ریاست مضبوط تر اور مستحکم تر ہوتی رہی پہلے قوم اور قومیت (NATION, NATIONALITY, NATIONALISM) کے تصورات نے جنم لیا اور پھر مطلق العنان اقتدار اعلیٰ کا تصور جڑ پکڑا گیا۔ جین بوڈن (JEAN BODIN) (۱۵۳۰-۱۵۹۶ء) سولہویں صدی عیسوی کے فرانسیسی مفکر نے سب سے پہلے مغرب کو یہ نظریہ دیا۔ اس طرح اسے ہم مغرب کے تصور حاکمیت کا بانی کہہ سکتے ہیں۔

جین بوڈن نے یورپ میں مذہبی منافرت رکھی، اندرونی انتشار، خانہ جنگی اور مذہب کے نام پر عوام کا استحصال دیکھا اور اس کے بالمقابل طاقتور بادشاہوں کا عروج اور اختیاراتِ مطلق کے رد عمل میں سیاسی طالع آزمائوں کی قوت کا بھی مشاہدہ کیا اور اسے مجبور ہو کر فرانس میں امن و قانون کی بحالی اور مذہبی منافرت کے خاتمہ کے لیے قومی و ملکی بادشاہوں کے ہاتھ

* اس ضمن میں مشہور عالم سیاسی مفکر MACHIAVELLI (سیکیا ویلی) (۱۴۶۹-۱۵۲۷ء) کا ذکر نہ جاسکے گا۔ انہیں کیا گیا جب کہ اس کی کتاب THE PRINCE نے مغربی سیاسیات کو کافی متاثر کیا ہے۔ سیکیا ویلی کی غیر اخلاقی سیاست کی وجہ سے علامہ اقبال نے اس کے لیے بریلے از حضرت شیطان کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ (مرتبہ)

مضبوط کرنا پڑے اور اس طرح ایک استبداد کے خاتمہ کے لیے اس نے دوسرے استبداد کا سہارا لیا۔ اس نے سیاسی حکمرانوں کو قانونی، اخلاقی اور فلسفیانہ جواز فراہم کیا اور اقتدار اعلیٰ کی تعریف اس طرح کی کہ مزاحمت و مخالفت اور ریاست سے اختلاف کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے۔ اس کے خیال میں مقتدر اعلیٰ کی اعلیٰ شناخت یہ ہے کہ وہ عوام کی مرضی کی پروا کیے بغیر اپنا قانون ان پر نافذ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ بوڈن کا کہنا تھا کہ ایک طاقت ایسی ہونی چاہیے جو تمام اختیارات اور طاقتوں کا سرچشمہ ہو جس کے چشمہ ابرو سے حاکمیت کے تمام مسائل حل ہوتے ہوں اور جس پر پابندی عائد کرنے والی کوئی طاقت نہ ہو۔ اس مفکر کے بقول حاکمیت ریاست کے شہریوں پر مطلق اور غیر مشروط کنٹرول اور اقتدار کا نام ہے۔ وہ تمام قوانین پر فوقیت اور تمام ضابطوں پر بالادستی کی متقاضی ہے۔ بوڈن کے مطابق جو شخص دوسروں سے قانون اخذ کرتا ہو حاکم اعلیٰ نہیں ہو سکتا کیونکہ حاکمیت اپنی فطرت میں ناقابل تقسیم ہے۔

تھامس ہابز (۱۵۸۸ء-۱۶۵۷ء) انگریز فلسفی کو کلیسا اور ریاست کے باہمی تضادم سے دلچسپی تھی۔ اس نے فرانس اور اٹلی کے تمام بڑے شہروں کا سفر کیا۔ وہاں کے سیاسی مسائل و مشکلات کا بچشم خود مشاہدہ کیا اور اس سے اس کے خیالات میں انقلابی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ درحقیقت انگریز کی خانہ جنگی اور فرانس میں فرانڈ کی جنگوں نے ہابز کے افکار کی تعمیر و تشکیل میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ ۱۶۵۲ء میں جب کہ کروم ویل (CROMWELL) نے چارلس اول کو شکست فاش دی، اس نے فرانس میں پناہ لی اور وہیں اپنی مشہور زمانہ تصانیف (DE CIVI) اور (LEVIATHAN) تیار کیں۔ آخر الذکر کتاب میں اس نے معاہدہ عمرانی (SOCIAL CONTRACT THEORY) کا تصور پیش کیا۔ ہابز کے نظریہ کے مطابق فطری ریاست دراصل خانہ جنگی کی ریاست تھی۔ اس قدرتی دور میں باہمی آؤ بڑش، عناد پرستی اور بربریت کمالات میں شامل تھی، چنانچہ تحفظ ازیت اور تحفظ ناموس کی خاطر تمام انسانوں نے اپنی فطری خواہشات سے دست بردار ہو کر ایک ایسے فرد یا مجموعہ افراد کے سامنے مرتسلیم خم کر دیا جو ان پر حکومت کر سکے، انہیں تحفظ فراہم کر سکے اور ان کے مفادات کی پاسبانی کر سکے۔ ہابز کا یہ عمرانی معاہدہ حکمران اور معاشرہ کے درمیان منعقد ہوا تھا بلکہ افراد نے خود ہی جمع ہو کر یہ ذمہ داری قبول کر لی تھی۔ حکمران اس معاہدہ

کا کردار نہ تھا بلکہ افراد معاشرہ نے اپنے مفادات کو سامنے رکھ کر حکمران کے سامنے از خود جین اٹھاتے تھے۔ جین بوڈن کی طرح تھامس ہابز نے بھی کلیت پسندی، آمریت اور مطلق العنانی کا نعرہ لگایا۔ ہابز نے معاشرہ کے باہمی خلفشار اور تصادم کو روکنے اور اسے عام کو بحال کرنے کے لیے ایک خود مختار اور آمر مطلق کے وجود کو ضروری قرار دیا۔

جان لاک (JOHN LOCKE) (۱۶۳۲ء - ۱۷۰۴ء) نے بھی معاہدہ عمرانی کا تصور پیش کیا مگر قدرے مختلف انداز میں۔ لاک کے مطابق فطری ریاست محبت و اتحاد، امن، شانتی اور آزادی و مساوات کی ریاست تھی تاہم افراد اور معاشرے کے درمیان معاہدہ ہوا تاکہ فطری حقوق کی حفاظت ہو سکے اور تحفظ ذات کا احساس پیدا ہو۔ افراد نے اپنے بعض حقوق سے معاشرہ کے حق میں دست برداری اختیار کر لی اور اس طرح یہ معاہدہ وجود میں آیا۔ ریاست کی مطلق طاقت لاک نے سوسائٹی کو عطا کی اور ریاست معاشرہ کی مشنری اور ایجنٹ قرار پائی تاکہ عوام کے مسائل حل ہو سکیں۔

جان جاک روسو (JEAN JACQUES ROUSSEAU) (۱۷۱۲ء - ۱۷۷۸ء) نے معاہدہ عمرانی کا اپنا تصور پیش کیا۔ اس نظریہ کے مطابق ہر فرد نے اپنے تمام حقوق پوری اجتماعیت کے حوالہ کر دیے۔ اس معاہدہ نے اجتماعیت یا معاشرہ کو افراد پر مکمل بالادستی اور آمرانہ خود مختاری عطا کر دی۔ روسو کے مطابق عوام ہی حاکم مطلق ہیں اور ریاست میں ان سے بالاتر کوئی طاقت نہیں ہے اس لیے ریاست کے حکمرانوں کو تبدیل کرنے کا حق صرف عوام کو حاصل ہے اور قانون کی ترمیم و ترمیم بھی انہی کے فرائض و اختیارات میں شامل ہے۔

روسو نے فرانس کے سیاسی مروجہ جزم سے دلچسپی لیتے ہوئے "حکومتی اختیارات کی محدودیت" (LIMITATION IN GOVERNMENT POWER) کا نظریہ دیا جس میں اخلاقی و اعتقادی پابندیوں کی جگہ قانونی موثر گائیڈوں کا زیادہ دخل تھا۔ اس نے حکومت اور مقتدر اعلیٰ کے درمیان تفریق قائم کی اور ازل الذکر کو حاکم اعلیٰ کا انتظامی و تنفیذی ایجنٹ (EXECUTIVE AGENT) قرار دیا۔ روسو کا خیال تھا کہ حکومت کو محدود پابند کرنا ناگزیر ہے کیونکہ قانون کی تنفیذ اور ریاست کے انتظام و انصرام کے دوران طاقت کا غلط استعمال

ہو سکتا ہے۔ وہ حکومت کو قانون سازی کے اختیارات نہیں دیتا اور اسے عوام کے اندر محدود اور ان کے لیے خاص کر دیتا ہے تاکہ حکومت ریاست پر مالک و مختار بن کر نہ بیٹھ جائے۔ روسو نے گہرے مسائل سے بحث کی اور ان کی اہمیت پر روشنی ڈالی مگر انہیں حل نہ کر سکا۔ حکومت اور ریاست کے درمیان مناسب اور موزوں تعلقات دروابطہ کی عدم موجودگی آج بھی سیاسی دنیا کا ایک اہم ترین مسئلہ ہے۔

جان آسٹن (JOHN AUSTIN) (۱۷۹۱ء - ۱۸۵۹ء) کے نزدیک مقتدر اعلیٰ وہ شخص یا مجموعہ اشخاص ہے جس کی مرضی اور خواہش کے آگے معاشرہ جھکے ہوئے ہو جاتا ہے مگر وہ خود کسی برتر کی اطاعت کا عادی نہیں ہوتا۔ آسٹن کے مطابق قانون ان احکامات کے مجموعہ کا نام ہے جو مقتدر اعلیٰ سے صادر ہوتے ہیں۔ یہ مقتدر اعلیٰ ہر اس معاشرہ میں موجود ہوتا ہے جہاں قانون کا وجود ہو، اس لیے آسٹن کے حساب سے مقتدر اعلیٰ ایک بھی ہو سکتا ہے اور متعدد بھی مثال کے طور پر انگریز میں بادشاہ یا ملکہ، اراکین ہاؤس آف لارڈز اور عوام سب کے مجموعہ کو اس نے مقتدر جماعت کا نام دیا۔

آسٹن نے اقتدار اعلیٰ کی جو تعریف کی ہے اس میں (Sovereignty) اور حکومت کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے بلکہ اس کی تحریروں سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حکومت ہی اقتدار اعلیٰ کا دوسرا نام ہے۔ دراصل اس نے معاشرہ کو بحیثیت مجموعی مقتدر اعلیٰ ماننے سے انکار کر دیا۔ اس کے نزدیک معاشرہ کا ایک طبقہ ہمیشہ حکمران اور مقتدر اعلیٰ رہا ہے اور دوسرا طبقہ رعیت بن کر ذمہ دار شہری کا کردار ادا کرتا رہا ہے۔ آسٹن کے اس نظریہ پر تنقید کی گئی ہے کہ اس سے کلیت پسندی و آمریت کو تقویت ملی اور مطلق العنان حکومت کو استحکام ملا۔ مزید یہ کہ یہ نظریہ ان معاشرہ میں ناقابل عمل ہے جہاں قانون سازی اور حاکمیت و تودیت کی تباہی ہے۔

روسو کا خیال یہ ہے کہ اس نے عوام کی آواز کو وزن دیا اور حکمرانوں کے اختیارات کو محدود کرنے کی بات کی۔ چنانچہ اسے ۱۷۸۸ء کے انقلاب فرانس کے سفاروں میں شمار کیا جاتا ہے اس نے ان مسائل کے حل کا دعویٰ بھی نہیں کیا بلکہ دوسروں کی توجہ ان مسائل کی طرف مبذول کرائی۔ (مرتب)

آسٹن کی مندرجہ بالا تعریف حاکمیت کو بالکل رد کرتے ہوئے لیون ڈگٹ (LEON DUGUIT) (۱۸۵۹-۱۹۲۸) نے دعویٰ کیا کہ ریاست کی ایک ناگزیر اساسی صفت کے بطور حاکمیت کو پیش کرنا محض ایک افسانہ ہے جس کی تغلیط ہونی چاہیے۔ اس نے SOCIAL CONTRACT) معاہدہ عمرانی کی بجائے (SOCIAL GROUP) یعنی اجتماع عمرانی کا تصور پیش کیا ہے حکومت کے لیے اس نے خدمت عوام (PUBLIC SERVICE) کا نظریہ دیا۔ ڈگٹ کے مطابق حکومت کی طاقت و قوت محض اس لیے ہے کہ "عمرانی و سماجی اجتماع" کی مرضی کی تشکیل ہو اور اس کی خواہش کی تنفیذ ہو۔

ڈگٹ کہتا ہے کہ سچی حکومت اسی وقت تک باقی رہ سکتی ہے جب تک کہ وہ عوام کی مرضی اور آرزو کی ترجمان ہو۔ حکومت چلانے والے دوسرے شہریوں کی طرح محض افراد ہیں وہ عوام سے کسی معنی میں قوت و طاقت یا مقام و مرتبہ کے اعتبار سے بالاتر اور ممتاز نہیں ہیں۔ ہر پہلو سے ان دونوں طبقوں میں مساوات اور برتری پائی جاتی ہے۔ البتہ ڈگٹ اتنا فرق ضرور مانتا ہے کہ حکومت کے مناصب پر فائز لوگ "دباؤ کی طاقت" (THE FORCE OF CONSTRAINT) کو قابو میں رکھتے ہیں۔

ڈگٹ نے سیاسی اخلاقیات کے کچھ اصول مرتب کرنے کی کوشش کی۔ اس کے لیے اس نے POSITIVE LAW (مثبت قانون) اور OBJECTIVE LAW (مقصدی قانون) میں تفریق کی۔ مثبت قانون کا مطلب اس کے نزدیک ایسے احکام و قوانین ہیں جو عوامی طاقت کے ذریعہ بننے، نافذ ہوتے اور عمل میں آتے ہیں۔ جب کہ مقصدی قانون عوام کے لیے ضوابط و قواعد سے جو عوام کی منظم منظوری اور استناد رکھتے ہیں۔ اس کا نقطہ نظر ہے کہ عوام مثبت قانون کی اطاعت اس لیے کرتے ہیں کہ اسے مقصدی قانون کی منظوری حاصل ہوتی ہے۔ اگر مثبت قانون کے کسی عمل کو مقصدی قانون کی حمایت اور پشت پناہی حاصل نہ ہو تو وہ غیر قانونی اور ناجائز ہو جاتا ہے۔ اس طرح ڈگٹ نے فطری قانون کے نظریہ کا ابطال کیا اور ایسے قوانین کی تردید کی جو ہر دور کے تمام لوگوں کے لیے جائز اور درست ثابت ہوں۔ اس نے مثبت قانون کو فطری قانون سے مختلف پایا کیونکہ مثبت قانون کی تائید میں

مائنسی و عقلی طریقے اور منہاج ہوتے ہیں جب کہ فطری قانون کو مذہبی عقاید کی حمایت حاصل ہوتی ہے اور مائنسٹک طریقہ کار کی مخالفت ہے۔

ہیرالڈ جے لاسکی (HERALD J. LASKI) (۱۸۹۳-۱۹۵۳ء) نے بھی اقتدار اعلیٰ کے تصور کو چیلنج کیا۔ اس نے بر ملا کہا کہ دنیا میں ایسی کسی چیز کا وجود نہیں ہے جسے اقتدار اعلیٰ (Sovereignty) سے تعبیر کیا جاسکے کیونکہ یہ تصور ہمیشہ محدودیت کا شکار ہوتا رہا ہے۔ ہر ملک کے سیاسی معاشی اور سماجی حالات اس کی کارکردگی پر اثر انداز ہوتے رہے ہیں۔ لاسکی کے بقول اقتدار اعلیٰ کا تعین کرنا دشوار کام ہے۔ اس نے ریاست ہائے متحدہ امریکہ کا نام لیا جہاں مقتدر اعلیٰ کی تعین نہ مل سکی۔

لاسکی بنیادی طور پر (LABOUR MOVEMENT) کا متحرک کارکن تھا اور اسے مزدور تنظیموں کو مقتدر ریاست (SOVEREIGN STATE) کے دست برد سے بچانا اور اس کے کنٹرول سے نکلنا ہی کرنا تھا۔ اس نے اپنی تصانیف (AUTHORITY IN THE MODERN STATE) اور (THE FOUNDATION OF SOVEREIGNTY) میں مقتدر اعلیٰ اور صاحب حاکمیت کے خلاف بحث کی اور سیاسی تکثیریت (POLITICAL PLURALISM) کے اصول کا دفاع کیا۔ بعد میں (A GRAMMAR OF POLITICS) میں اس نے مردم ارتکاز کے نظریہ (THEORY OF DECENTRALIZATION) کی وکالت کی اور حکومت کے اختیارات پر بڑی قدحیں لگائیں۔ اس نے منظم اجتماعیتوں کے حقوق کی آواز بلند کی اور عوامی معاملات میں ان سے صلاح و مشورہ کی تاکید کی۔

اس مختصر مطالعہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حاکمیت کے متعلق مندرجہ بالا نظریات مغربی ممالک کے مختلف ادوار کی مخصوص ضروریات کی پیداوار تھے۔ جس طرح کے حالات معاشرہ میں موجود تھے اور ان کے جو تقاضے اور ضروریات تھیں ان کو سامنے رکھ کر ان مفکرین اور سیاسی فلاسفہ نے افکار و نظریات تراشے اور اپنے فہم اور مقصد کے حساب سے حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے نظریہ سازی کی۔

جسٹس وین اور تھامس ہابز نے ایک فرد یا مجموعہ افراد کو مطلق العنان اور آمرانہ

کی حمایت اس لیے کی کہ اس وقت کے فرانس اور انگریزوں میں جو مذہبی تصادم، اندرونی انتشار و لاقانونیت، سیاسی اور اقوامی اور کلیسا و ریاست کی آپسی چلپش پائی جاتی تھی شاید اس کے تدارک کے لیے کسی ملک، ان کے فلاحی ہاتھوں ہی کی ضرورت تھی چنانچہ اس ضرورت کو سامنے رکھ کر Leviathan تصنیف کی گئی اور مقتدر اعلیٰ کو معاہدہ عمرانی میں شریک نہ کر کے عوام کے حقوق و اختیارات پر اسے غیر مشروط غلبہ عطا کر دیا گیا۔

دوسری طرف لاک اور روسو نے عوام کی مطلق العنانی اور حاکمیت کا اعلان اس لیے کیا کہ فرانس میں عوامی جدوجہد شروع ہو چکی تھی اور عوام کج کلاہوں کی قبائیں فوج رہے تھے ایسے عوامی دور میں عوامی حاکمیت کا نعرہ ہی وقت کی ضرورت تھا جسے لاک اور روسو کی نظریہ سازی نے پورا کیا۔ لاسکی نے معاہدہ عمرانی کے تمام تصورات اور حاکمیت کے تمام نظریات کو افساد قرار دیا کیونکہ تمام ریاستوں میں مختلف منظم اجتماعیات وجود میں آچکی تھیں اور بیسویں صدی کے آغاز میں PRESSURE OF GROUPS اور جماعات مفادات کے اثرات بڑھتے جا رہے تھے چنانچہ لاسکی نے ان اجتماعیتوں کے مفادات کی وکالت کی، انہیں سند جواز عطا کیا اور انتظامی و حکومتی معاملات میں ان کی شرکت کے لیے نظریات کی تراش فراش کی۔ بعد میں پولیٹکس میں کیونٹ پارٹی کا جو خسر ہوا اور روس میں پروسترائیکا کی جو ہم چلی اس نے لاسکی کے افکار و نظریات کی تصدیق کر دی۔

مغرب میں تصور حاکمیت کی آفرینش دار تقاد کے جلد مراحل میں طرح طے ہوئے انہیں دیکھ کر یہ نتیجہ نکالنا چنداں مشکل نہیں کہ اس مسئلہ میں ان کے یہاں زبردست اختلافات موجود ہیں۔ ہر مفکر نے اپنے ملک کے مخصوص مسائل کو سامنے رکھ کر حاکمیت کا وہ پیکر پسند کیا جو اس کی قوم کو راست آسکتا تھا۔ ہاں ان تمام فلاسفہ کے یہاں قوت (power) کا تصور قدر مشترک کے طور پر موجود ہے۔ حاکمیت کا ہر نظریہ اپنے ساتھ اقتدار اور طاقت رکھتا ہے۔ دوسری خاص بات یہ ہے کہ حاکمیت کا تصور دراصل کلیسا کے بڑھتے ہوئے اقتدار کو چیلنج کرنے کے لیے تراشا گیا تھا۔ ابتدا میں کلیسا کے مقابلہ میں بادشاہوں کو مقتدر اعلیٰ بنایا گیا اور بعد میں یہ اقتدار جمہور کو منتقل ہو گیا، اس لیے حاکمیت کا لفظ جب مغربی مصنفین و مفکرین استعمال

کرتے ہیں تو کلیسا و ریاست کے درمیان تفریق بلکہ اول الذکر پر آخر الذکر کا اقتدار ہمیشہ ایک نصب العین کے طور پر ان کے ذہنوں میں موجود ہوتا ہے۔

مسلمانوں کے سیاسی افکار کی تاریخ میں بھی حاکمیت اعلیٰ کی بحثیں ملتی ہیں اگرچہ مختلف اصطلاحات کے ساتھ اور دوسرے سیاق میں ان پر گفتگو کی گئی ہے۔ مسلمان مفکرین نے مغرب سے بہت پہلے اس اہم مسئلہ پر توجہ دی ہے اور حاکمیت کی نظریہ سازی کے ساتھ اسے ہم عصر سلاطین و خلفاء پر منطبق بھی کیا ہے۔ مثال کے طور پر ابن ابی الربیع (دسویں صدی)، ابو النصر فارابی (۹۵۰ء - ۹۶۵ء) اور صاحب المقدمہ عبد الرحمن بن خلدون (۱۳۳۲ء - ۱۴۰۶ء) کے نظریات حاکمیت بڑے دلچسپ اور لائق مطالعہ ہیں۔

ابن ابی الربیع کے خیال میں انسان ایک صاحب فکر حیوان ہے مگر اپنی تمام ضروریات خود بخود پوری نہیں کر سکتا۔ اسے دوسرے فن کاروں اور ماہرین کے مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر وہ لوہا رہے تو برہمی کی ضرورت سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ گویا کوئی آدمی تنہائی کی زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اسے معاشرے میں دوسروں کے تعاون و تعامل سے ہی زندگی کو خوش گوار اور دلچسپ بنانا ہوتا ہے۔ یہی ضرورت تھی جس نے گاؤں، شہر اور ملک کو وجود بخشا۔

ابن ابی الربیع کے بقول مختلف راستوں سے برائیاں جنم لیتی ہیں، ایک تو خود اس کی ذات برائیوں کی طرف راغب ہوتی ہے جس پر عقل کے ذریعہ غلبہ پایا جاسکتا ہے۔ دوسرے ہم عصر شہریوں کی جانب سے بھی برائی سرزد ہوتی ہے جیسے ضابطہ و قواعد اور قوانین کے ذریعہ حدود میں رکھا جاسکتا ہے۔ تیسرے نمبر پر دوسرے شہریوں اور قصبات سے بھی برائی داخل ہو جاتی ہے اور اس پر قابو پانے کے لیے شہر کے گرد خلیں اور خندقیں کھودی جاسکتی ہیں اور فوجیوں کی باڑ بھی کھڑی کی جاسکتی ہے۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ابن ابی الربیع کے خیال میں انسان "قانون امر و نہی" کے تحت ہی منظم زندگی گزار سکتا ہے۔ اگر متعدد روسا منظر عام پر جائیں تو ان کی باہمی آویزش کے نتیجے میں برائیاں بڑھ پکڑیں گی اس لیے اس کے خیال میں خواہ شہر یک ہو یا متعدد شہر آباد ہوں حکمران ہر حال میں ایک ہو گا تاکہ پوری رعیت اسی کی اطاعت کرے سکے۔

ابن ابی الربیع کے بقول اس حاکم و حاکم اپنے فرامین و احکام کی تنفیذ کے لیے عامل افسران

بھی رکھنے ہوں گے، لیکن مثال اس کے ماتحت ہوں گے اور حاکم ریاست کی مرضی اور خواہش کی اطاعت اسی طرح کریں گے جس طرح بدن کے مختلف اعضاء انسان کی مرضی کے تحت حرکت کرتے پھرتے ہیں۔ ریاست میں کوئی بالاتر اور بالادست طاقت ایسی نہ ہوگی جو حاکم کو کسی قانون کی تنفیذ میں روک سکے یا اس پر کوئی پابندی لگا سکے جیسے

اس سے اس امر کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ ابن ابی الریبع نے وحدت اختیارات یا حاکمیت پر اس قدر زور دیا ہے کہ اس نے حکومت کو عضویت (ORGANISM) کا کردار عطا کر دیا ہے اس کا مطلب ہے کہ وہ حاکم اعلیٰ کی بالادست قوت اور حتمی اقتدار کو تسلیم کرتا ہے۔ اور ابن ابی الریبع کے الفاظ میں رئیس (حاکم اعلیٰ) وہ ہے جس کا اقتدار ریاست میں مطلق ہو، غیر محدود ہو، کوئی انسانی طاقت اس پر قدغن نہ لگا سکے اور اس کے اختیارات ناقابل تقسیم اور ناقابل تفریق ہوں جیسے

ابن ابی الریبع کے ان خیالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ LEGAL SOVEREIGNTY قانونی حاکمیت کا قائل و معترف تھا اور اس کا یہی وہ نظریہ تھا جسے متعدد صدیوں بعد سوئہویں اور سترہویں صدی میں جین بوڈین اور تھامس ہابس نے اپنے اپنے الفاظ میں پیش کیا اور اس فکر کے بانیان اولین میں اپنا نام لکھوایا۔

ابو النصر فارابی نے حاکمیت کے متعلق جن نظریات کی تبلیغ کی ہے ان کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مثالی ریاست (المدينة الفاضلة) میں انسانی اجتماع و تنظیم کی غایت شہریوں کے لیے خوشی و مسرت کا حصول ہے اور اس مثالی ریاست کا مقتدر اعلیٰ وہی ہو سکتا ہے جو اخلاقی اور فکری و علمی سطح پر مکمل اور کامل ہو جیسے

فارابی بھی اپنی بحث کا آغاز ”سبب اول“ یعنی اللہ کی ذات سے کرتا ہے جس سے ”العقل الفعال“ وجود میں آتی ہے۔ یہی فعال عقل اسے حیوانوں سے ممتاز کرتی اور ایم عربیہ پر پہنچاتی ہے۔ ذہن انسانی کو فارابی ”العقل المستفاد“ کا نام دیتا ہے جو ”العقل الفعال“ کے بغیر بے حس و حرکت رہتی ہے۔ فارابی کے نزدیک انسان میں چار فطری صلاحیتیں ودیعت ہیں: قوت متخیلہ یعنی غور و فکر کی صلاحیت، قوت ناطقہ یعنی عقلی صلاحیت، قوت حساسہ یعنی محسوس

کرنے کی صلاحیت اور قوت نزوعیہ یعنی بحث و تکرار کی صلاحیت۔ ان چاروں صلاحیتوں میں سے فارابی قوت ناطقہ اور قوت نزوعیہ کو انسانوں میں منفرد و مخصوص قرار دیتا ہے جن کی وجہ سے دوسرے حیوانات سے انسان ممتاز ہو جاتا ہے۔ انسان قوت ناطقہ کے ذریعہ علم حاصل کرتا ہے اور خیر و شر، نیک و بد اور نفع و نقصان میں تمیز کرتا ہے اور قوت نزوعیہ انسان میں کسی چیز کی محبت یا اس سے نفرت پیدا کرتی ہے۔ اس قوت کے باعث حسرت و مسرت اور حفظ و الم کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ فارابی کا انسان ارسطو کے انسان کے برعکس مدنی الطبع نہیں ہے بلکہ اپنی قوت نزوعیہ کے باعث جھگڑاؤں اور تصادم پسند واقع ہوا ہے لیکن قوت ناطقہ اسے اپنی اس جبلت طبعیت پر قابو پانے کے لیے راہ ہموار کر دیتی ہے اور وہ باہمی فوائد کے پیش نظر ایسی جھگڑوں سے کنارہ کش ہو جاتا ہے جیسے

فارابی ریاست کو انسانوں کے ایک معاہدہ عمرانی کا نتیجہ تصور کرتا ہے جو اس کے نزدیک انسان کی جنگ جو فطرت کے باعث وجود میں آیا۔ اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ اپنی نزوعی جبلت کی وجہ سے شب و روز کے تصادم اور آویزش سے تنگ آکر ہر فرد معاشرہ نے اپنی مرضی سے اپنے حقوق کا ایک حصہ ایک مرکزی قوت کے سپرد کر دیا۔ اس طرح اس نے (SOCIAL CONTRACT) کے اس نظریہ مملکت کی بنیاد رکھی جس کا سہرا اہل یورپ سات سو سال بعد پیدا ہونے والے تھامس ہابس کے سر باندھتے ہیں جب کہ حقیقت یہ ہے کہ فارابی نے ہابس، لاک اور رابو سے بہت پہلے معاہدہ عمرانی کا نظریہ کسی قدر بہتر شکل میں پیش کیا تھا جیسے

فارابی المدینۃ الفاضلہ کا جو تصور پیش کیا ہے اس کے مقتدر اعلیٰ کو وہ رئیس الاول کہتا ہے جسے سب سے زیادہ عالم اور سب سے زیادہ قوی ہونا چاہیے۔ علم میں فارابی قوت اخذ و استنباط کے ساتھ قوت تبلیغ اور قوت توصیل کو بھی ضروری قرار دیتا ہے۔ فارابی کے نزدیک جو شخص سب سے زیادہ ان صلاحیتوں کا مالک ہو اسے رئیس اول بنایا جائے، اور یہ رئیس اول اوروں سے کچھ سیکھنے کی بجائے انھیں تعلیم و تلقین کر سکے، مملکت کے تمام امور پر مکمل گرفت رکھے۔ کسی بات میں کسی کا محتاج نہ ہو اور کوئی دوسرا شخص اس پر کسی معاملہ میں سیادت و قیادت نہ کر سکے۔ وہ مختار مطلق ہو اور تمام انسانی عیوب و نقائص سے پاک ہو جیسے

فارابی کے نزدیک اگر رئیس اول کا حصول ناممکن ہو جائے اور ایسا آدمی دستیاب نہ ہو سکے جس میں ناگزیر صفات معیار مطلوب تک موجود ہوں تو رئیس ثانی کو حاکم بنایا جاسکتا ہے یعنی کوئی ایسا شخص جس نے رئیس اول کی محبت و تربیت سے فائدہ اٹھایا ہو، اور اگر رئیس ثانی کا حصول بھی دشوار ہو جائے تو دیا دوسرے زائد حتیٰ کہ پانچ افراد تک منتخب کیے جاسکتے ہیں، جن میں مجموعی طور پر مندرجہ بالا صفات موجود ہوں بشرطیکہ ان میں ایک حکیم اور فلسفی بھی ہو جو لوگوں کی ضروریات معلوم کر سکے اور ریاست کی فلاح و بہبود سے واقف ہو سکے۔ فارابی کا دعویٰ ہے کہ اگر ایسا فلسفی دستیاب نہ ہو تو یقین کر لینا چاہیے کہ حکومت میں چند دن کی مہمان رہ گئی ہے۔

فارابی کی تشریحات حاکمیت کا مطالعہ ہیں اس نتیجہ تک پہنچنا ہے کہ اس کا مقصد علمی اور حاکم ہر پہلو سے مکمل اور جامع الصفات ہے قانونی و سیاسی حاکمیت کی تعریف بھی اس پر صادق آتی ہے اور اخلاقی و علمی صفات سے بھی وہ غیر مسلح نہیں ہے کیونکہ علم اور اخلاقیات میں بھی اسے تمام شہریوں سے افضل اور برتر ہونا چاہیے۔ لاسکی نے تھامس ہابز کے نظریات پر گفتگو کرتے ہوئے اسے PRINCE OF MONISTIC THINKERS قرار دیا تھا کیا فارابی جس نے ہابز سے بہت پہلے یہ نظریہ زیادہ جامع شکل میں پیش کیا تھا، اس خطاب کا زیادہ سزاوار نہیں ہے۔ جب کہ اس کے نظریہ میں قوت و طاقت کے ساتھ صداقت و حقانیت کا عنصر بھی شامل ہے اور علم و کردار کا وافر حصہ بھی اس میں سمویا گیا ہے اور ہابز کا نظریہ اس سے بالکل خالی ہے۔

عبدالرحمن بن خلدون کے نزدیک انسان مادی الطبع واقع ہوا ہے، ہابز کے برخلاف وہ امن اور سلامتی کی ضرورت پر مجتمع کی بنیاد رکھتا ہے، انسانی اجتماع کا دوسرا محرک دفاع ہے۔ حیوانات اپنی جسمانی ساخت کی مدد سے اپنی مدد اور دفاع کر سکتے ہیں مگر انسان اپنے دفاع کے لیے دوسرے انسانوں کا محتاج ہے اگر اپنی عقل اور دستی صلاحیت کا استعمال کر کے وہ دفاعی اسلحے تیار کرے تو بھی ایک ایسے گروہ کی ضرورت باقی رہتی ہے جس کے ساتھ مل کر وہ اپنی مدافعت کر سکے۔ ابن خلدون کے مطابق انسانی اجتماع اس لیے بھی ضروری ہے کہ اس کے بغیر انسان کا وجود نامکمل ہے اور خدا کی یہ مشیت کہ دوسرے زمین کی آباد کاری اور

تعمیر ہو، انسانی اجتماع کے بغیر ممکن نہیں گئی

ابن خلدون کے مطابق اجتماع انسانی وجود میں آتے ہی حیوانی فطرت، خصومت اور تشدد اور جنگ جونی کی جبلت انسان کو خون ریزی، ظلم و استتعال اور باہمی جدال پر آمادہ کرنے لگتی ہے جس کے سدباب کے لیے ایک عادل حکمران کی ضرورت پڑتی ہے اور یہیں سے ایک مملکت وجود میں آتی ہے۔ ابن خلدون کا دعویٰ ہے کہ یہ عادل حکمران غلبہ و تسلط کی صفت سے بھی شصت ہو گا۔ وہ دوسرے انسانوں پر مادی و قادر ہو گا اور اسی کو حاکم یا نیک کہتے ہیں۔ حکم حاکم کو اس نے کا یہ جذبہ ابن خلدون کے بقول، فطرت انسانی کو ودیعت ہے اور اطاعت کی یہ خاصیت اس سے جدا نہیں کی جاسکتی۔ اس مفکر کے مطابق اطاعت کا یہ طریقہ مذہبیوں اور کھیسوں کی فطرت میں بھی داخل ہے کیونکہ وہ بھی اپنے حاکموں کی اطاعت کرتے ہیں۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ نظام کے اعتبار سے کوئی قبیلہ کتنا ہی سادہ اور فطری کیوں نہ ہو اس میں حکومت کے حصول کی فطری خواہش موجود ہوتی ہے اور اسی خواہش کی بنیاد پر مجتمع وجود میں آتا اور حکومت قائم ہوتی ہے۔ یہی خواہش قبیلہ کا دفاع کرتی ہے اور اسے فتح و جنگ پر آمادہ کرتی ہے ابن خلدون قبائل کے اسی خاصہ کو عصیت کا نام دیتا ہے۔ عرب و ہر برکی تاریخ کا تفصیلی مطالعہ کرنے کے بعد وہ اس نتیجہ تک پہنچا کہ سیاسی معاشرہ کی اصلی قوت عصیت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی فطرت میں اپنے اعزہ و اقرباء کی محبت و ودیعت کی ہے اسی کے ذریعہ باہمی تعاون و امداد حاصل ہوتا ہے۔ اس مفکر کے مطابق اہل بادیہ میں عصیت زیادہ پائی جاتی ہے۔ داخلی فساد است کی روک تھام قبیلہ کے سربراہ اور وہ افراد یا حکام کرتے ہیں لیکن بیرونی حملوں کا مقابلہ اس قبیلہ کے سرفروش و جوان ہی کرتے ہیں اور ان مقابلوں میں کامیابی کے لیے فوجیوں میں عصیت کی موجودگی لازمی ہے۔ عصیت کا یہ جذبہ جتنا قوی ہو گا مملکت کی سرحدیں اتنی ہی مستحکم و محفوظ ہوں گی اور حاکمیت اور اقتدار کو اتنا ہی استحکام بھی نصیب ہو گا۔ اسی لیے ابن خلدون کے نزدیک بادشاہ میں عصیت کا ملکہ کا ہونا ضروری ہے۔

عصیت کا ملکہ سے مراد وہ ملوک عصیت ہے جس میں تسلط و تغلب موجود ہے۔ ابن خلدون کے نزدیک دنیا میں دو طرح کے نظام ظہور پذیر ہوتے ہیں، ایک نظام دنیاوی خوش حالی کے ساتھ

اخری سعادت کو بھی مطلوب و مقصود بنانا ہے جسے وہ سیاست دینی سے تعبیر کرتا ہے۔ دوسرا نظام وہ ہے جس میں دنیاوی اصول ملحوظ رکھے جاتے ہیں اور جس کی بنیاد مسلم قوانین پر ہوتی ہے اس طرز حکومت کو وہ سیاست عقلی یا ملوکیت کا نام دیتا ہے۔ اس نظام میں سربراہ مملکت شہریوں کو ظلم و ستم سے محفوظ رکھتا ہے لیکن وہ خود مطلق العنان اور خود مختار ہوتا ہے۔ بر بنائے احتیاط اور تدبیر مملکت کے نام پر وہ عوام کی وفاداری کو مشکوک نگاہ سے دیکھتا ہے اور خیالی بغاوت کی پیش بندی کے طور پر وفا کش افراد کو بھی ظلم کا نشانہ بنا ڈالتا ہے۔

ابن خلدون کے نزدیک حکومت اور ملوکیت لازم و ملزوم ہیں کیونکہ حاکم اور رعایا کے درمیان مخصوص نوعیت کا تعلق ہوتا ہے۔ حاکم کا فرض عدل و انصاف کا قیام، رعایا کے مفادات کا تحفظ اور ظلم و ستم کا استیصال ہے لیکن رعیت کا کام حکمران کی غیر مشروط اطاعت ہے اور اگر حکومت کی بنیاد ظلم و ستم پر ہو تو رعایا کی تباہی و بربادی یقینی ہو جاتی ہے اور اس صورت میں حکومت کے اندر ملوکانہ جراثیم پیدا ہو جاتے ہیں۔ ابن خلدون کے مطابق حکمران وہ ہے جو رعیت رکھتا ہے اور رعیت وہ ہے جو حکمران رکھتی ہے اس طرح دونوں کے روابط ملکیت بلکہ ملوکیت کے ہیں۔

اس طرح ابن خلدون کے نظریہ حاکمیت میں وحدت ارتکاز اور عصیت ہی کے عناصر نہیں ہیں بلکہ اس کا مقتدر اعلیٰ مطلق العنان، خود مختار، تسلط و تغلب کا عادی اور قہر و جبر کا عامل ہے۔ یہ حاکمیت اول مرحلہ میں ناقابل تقسیم ہے اور اگر اسے تقسیم کر دیا جائے تو اس میں ضعف و اضمحلال آجاتا ہے۔ ابن خلدون کے اسی تصور حاکمیت کو بعد میں انیسویں صدی میں جان اسٹون نے پیش کیا اور اس نظریہ کی بھرپور وکالت کی کہ "مقتدر اعلیٰ معاشرہ میں صاحب حاکمیت ہے اور معاشرہ خود حاکمیت کا مالک نہیں ہے نہ وہ آزاد و خود مختار ہے" جیسا کہ بعض مفکرین نے بلند بانگ دعوے کیے۔

مسلم مفکرین کے سیاسی نظریات کے اس تعارفی سلسلے میں نظام الملک طوسی کی کتاب "سیاست نامہ" اور بیہقی ہمدانی کی "ذخیرۃ الملوک" نظر انداز ہو گئی ہے۔ اسی طرح ہندوؤں کے سیاسی افکار بھی پیش نہیں کیے گئے۔ (مرتب)

مولانا حمید الدین فراہی (۱۸۶۲ء - ۱۹۳۰ء) کوئی سیاسی مفکر نہ تھے اور نہ انھوں نے عملی سیاست میں کبھی حصہ لیا۔ مولانا کا اصل میدان تفسیر و تادیل قرآن تھا۔ وہ زندگی بھر قرآن پاک کے عمیق مطالعہ میں مصروف رہے، ان کے فہم قرآن اور تقویٰ و بصیرت پر علمائے مالک اسلامیہ کا اتفاق ہے ان کے افکار قرآن کے محقق افکار ہیں اور انھوں نے اسلام کے تصور حاکمیت پر جو کچھ لکھا ہے وہ بھی دراصل قرآن فہمی کی راہ ہموار کرنے کے لیے لکھا ہے چنانچہ اپنے مشہور رسالہ "فی ملکوت اللہ" کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

"یہ کتاب مقدمہ نظام القرآن ہے۔ اس میں اللہ کی حاکمیت اور اقتدار سے بحث کی گئی ہے۔ ملکوت کا یہ مسئلہ قرآنی علوم کی اہم معرفتوں کا جامع ہے۔ ان علوم قرآنیہ سے کوئی طالب علم اسی وقت روشناس ہو سکتا ہے جب وہ اس نقطہ جامع یعنی حاکمیت الہی پر اپنی توجہ مرکوز کرے جس سے قرآنی علوم کی نہریں اس طرح پھوٹی ہیں گویا پانی کے بہت بڑے ذخیرے سے بھرے ہوئے کسی چشمے سے نکل رہی ہوں۔"

حاکمیت و ملکوت کا صحیح تصور

مولانا کے نزدیک حاکمیت الہی اور اقتدار اعلیٰ کا نظریہ محض کوئی سیاسی نظریہ نہیں ہے، جیسا کہ بعض علمائے دین سمجھتے ہیں، بلکہ اس کا تعلق اللہ کی صفات خصوصیت سے براہ راست ہے۔ اس نظریہ کی صحیح معرفت پر نبوت اور آخرت کے عقائد کی معرفت کا انحصار ہے، کیونکہ مولانا کے مطابق خدا کی حاکمیت عدل اور رحمت پر مبنی ہے اور آخرت کا سارا حساب کتاب اس کی حاکمیت اور عدل پر منحصر ہے اور نبوت بھی اس کی حاکمیت، رحمت اور عدل کا نتیجہ ہے اور معاد کی تاخیر اس کی حکمت اور بردباری کی وجہ سے ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت نبوت کی تکمیل ہے اور اللہ کی رحمت اور عدل کی تکمیل دنیا میں ہے جس کے اتمام کی ضمانت آخرت میں ہے۔ مولانا کے بقول، "یہ سب اللہ کی حاکمیت و فرمان روائی ہی کی شکلیں ہیں جس طرح دنیا کے احوال و واقعات اس کی حاکمیت کی 'جو حکمت' رحمت"

عدل اور تربیت کے اصولوں پر مبنی ہے، ایک شکل ہے جسے

مولانا کے خیال میں حاکمیت و اقتدار کا صحیح فہم اور اس کے اسرار و رموز سے مکمل آگاہی اس لیے بھی ضروری ہے کہ دنیا کی تاریخ، دین و مذہب کی تاریخ، شریعتوں کے اصول اور ان کی حکمتیں، انجیل اور بشارت احمدیہ کا فہم، سیاست الہیہ، خالی سیاست، شریعت خداوندی کی تطبیق، بندوں کے ساتھ اللہ کے مختلف معاملات، دنیاوی معاملات اور دینی امور کے درمیان اللہ کا پیدا کردہ ربط و ضبط سعادت و شقاوت کا انجام، یہ سارے بنیادی امور حاکمیت کے صحیح علم ہی سے سمجھ میں آسکتے ہیں۔

حاکمیت الہیہ کے حق میں مولانا نے عقل و نقل سے متعدد ثبوت و دلائل دیے ہیں:

۱۔ حاکمیت خداوندی کے صحیح علم کے بغیر نہ توحید کا صحیح عقیدہ جاگزیں ہو سکتا ہے نہ عقل و قلب کو اطمینان حاصل ہو سکتا ہے۔

۲۔ اقوام عالم کی تاریخ، ان کے عروج و زوال اور شکست و ریخت کی داستان بھی بتاتی ہے کہ اللہ کا ملکوت اور اس کی حاکمیت پوری کائنات میں جاری و ساری ہے۔ شر کے تجویز ذات اور خیر کے صلہ میں فتح و عزت کا اصول بھی خدائی اقتدار کا پتہ دیتا ہے۔

۳۔ ملکوت الہی کے علم سے خیرات و حسنات پر عمل کی توفیق ملتی ہے اور نقصانے خداوندی کے تحت حکومت و سیاست کا نظم کرنے کے اصول بھی معلوم ہوتے ہیں۔ مولانا فرمائی کہ اللہ کے حکمت الہی کے تحت سیاست کے اصول و ضوابط کی تشکیل و تنظیم بھی ملکوت الہی کے علم کا نصب العین ہے۔ حاکمیت الہی کے اسرار و رموز سے آشنائی کے بعد علم سیاست کی تنظیم نو ضروری ہے ورنہ علم تاریخ کا حصول فائدہ کی بجائے نقصان کا موجب ہوگا۔ ہم ماضی پر فخر کرتے رہیں گے اور مستقبل سے بے پروا ہو جائیں گے یا تاریخ کے اُن پہلوؤں سے دلچسپی کا مظاہرہ کریں گے جن سے پڑوسی اقوام و مملکتوں کے خلاف نفرت اور غیظ و غضب کی آگ بھڑکے گی جس طرح ہندوستان کے ہندو مسلمانوں کے خلاف

تاریخ سے گڑھے مڑے نکال کر نفرت و حقارت کی فصل اگلا رہے ہیں۔ مولانا فرمائی کہ ان اصولوں سے حاکمیت کی سیاسی و قانونی حیثیت بھی واضح ہو جاتی ہے۔

حکومت کی تقسیم

مولانا نے اقتدار کی دو قسمیں قرار دی ہیں:

۱۔ آزاد آفریں سلطنت (سلطنة حق) جو شوریات پر قائم ہوتی ہے۔ اس میں اقتدار موروثی نہیں ہوتا نہ سلطان کے تحفظ کے لیے خدم و حشم اور عسکر و لشکر کا اہتمام ہوتا ہے۔ اس حکومت میں داد و دہش اور عطایا کی بنیاد جمہوری و ملی خدمات ہوتی ہیں۔ حاکم دولت و ثروت کا پجاری نہیں ہوتا، وہ رعیت کے عام آدمیوں جیسا ہوتا ہے اور بس، اس کے منصب اور مرتبہ کا خوف اور احترام عوام کے دلوں میں رہتا ہے۔ رعایا اس کی طرف سے مامون و محفوظ رہتی ہے اور اسے حکومت کے ظلم و ستم کا خوف نہیں ہوتا۔ مولانا نے آزاد سلطنت کو زیادہ مستحکم، پائیدار اور قوی قرار دیا ہے اور مثال میں حضرت عمر فاروقؓ کے دور حکومت کو پیش کیا ہے جو اپنی رعایا کو کوئی ایسی سزا دینا پسند نہ کرتے تھے جس سے اُن کی عزت نفس اور خود داری پر چوٹ لگتی ہو۔ اس طرح کی حکومت میں عوام کی غیرت و حیثیت نہ صرف محفوظ رہتی ہے بلکہ اس کی افزائش بھی ہوتی ہے۔

۲۔ غلام آفریں سلطنت (سلطنة معتدة) جو عوام کی آزادی و خود داری کو ہر وقت نہیں کرتی بلکہ انھیں غلام بنانے پر مقرر رہتی ہے۔ یہ سلطنت اسی وقت باقی رہ سکتی ہے جب کہ رعیت میں بادشاہ اور اس کے خاندان سے محبت پائی جاتی ہو، اور یہ محبت اتنی شدید ہو کہ غلامی اور عبودیت پر تشنگانہ فوج نہ بھیج جائے۔ مولانا نے خال کے طور پر فرعون اور اکبرؒ کے عہد غلامی کو پیش کیا ہے۔ اس دور حکومت میں جو دوسرا اور محرومی و تعزیر کے کوئی پیمانہ ہوتا ہے نہ بندش۔ حاکم کو مطلق اختیار اور آزادی ہوتی ہے، وہ بدترین سزائیں دے سکتا ہے، وہ رعایا کے آپسی تمام تعلقات کو منقطع کر دیتا ہے یہاں تک کہ طوکیٹ ہی واحد رشتہ واسطہ رہ جاتی ہے اور ہر قسم کی عزت اور ہر موضوع کا امتیاز فنا ہو جاتا ہے، سولے اس کے کہ بادشاہ

خود کسی پر نوازش کرے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ریزرو فوج رکھ کر اپنی شوکت و حشمت میں اضافہ کرتا ہے۔ مولانا کہتا ہے کہ جب غلام آفریں سلطنت (سلطنة معتدة) کا اقتدار مستحکم ہو جاتا ہے تو رعایا انسانی اعضاء و جوارح کی طرح اشاروں پر حرکت کرتی ہے اور بادشاہ جس طرح چاہتا ہے ان کا استعمال کرتا ہے۔

حکومت کی ایک تقسیم وہ ہے جو ابن خلدون نے کی ہے۔ اس نے حکومت دریا ست کو تین مختلف زادیوں سے دیکھا ہے: (۱) سیاست طبعی (۲) سیاست عقلی اور (۳) سیاست دینی۔ آخر الذکر ریاست مصنف کے نزدیک مقبول و مطلوب ہے مگر ابن خلدون کے یہاں سیاسی انکار میں اتنا اتھل پھل ہے کہ وہ کسی ایک فکر پر ثابت قدم نہیں رہتے۔ وہ ایک طرف سیاست عقلی کو دیوی سیاست اور اسے مذہب اور نور الہی سے منحرف قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف سلطان بادشاہوں میں رائج سیاست عقلی اور ریاست بالقوة کو جائز اور وقت کی ناگزیر ضرورت قرار دیتے ہیں۔* افلاطون اپنی مثالی ریاست میں مختلف حالات میں مختلف اصناف حکومت کے قیام کا مدعی ہے۔ وہ بادشاہت، اشرافیہ اور جمہوریت تینوں کے حق میں دلائل دیتا ہے اور بہترین نظام حکومت (MONARCHY) بادشاہت کو قرار دیتا ہے۔ ارسطو ملوکیت، اشرافیہ اور دستوری حکومت کے تین نظاموں کا خاکہ ہمارے سامنے رکھتا ہے اور جمہوریت پر کڑی تنقید کرتا ہے۔ فارابی رئیس اول، رئیس ثانی اور پھر پانچ رکنی حکومت کا تصور دیتا ہے لیکن مولانا فراہی کا تصور حکومت زیادہ واضح اور تقسیم حکومت زیادہ قابل فہم ہے۔

مولانا کی اس تقسیم یا درجہ بندی CLASSIFICATION سے جمہوری قدروں کو بڑھاوا ملتا ہے، اور وہ تمام سلطنتیں جو آزادی کی مخالفت اور عوام کی عزت نفس اور خودداری کی دشمن ہیں، غلام پرور حکومتیں ہیں۔ مولانا ملوکیت، شاہی اشرافیہ، فوجی ریاست اور ان تمام اصناف حکومت کے خلاف ہیں جن میں امور حکومت کو شورا یت اور جمہوریت کی بنیادوں پر نہ حل کیا جائے۔

یہ علامہ ابن خلدون نے مسلمانوں کے سیاسی حالات کے پیش نظر بات کہی ہے، امام ابن تیمیہ بھی انتخاب و شوری کو افضل مانتے ہیں، لیکن تخت خلافت پر بزرگ شمشیر قبضہ کرنے کو بھی جائز تصور نہیں کرتے۔ دیکھیے شاہجہان علیؒ کا بیان۔

مولانا کی اس درجہ بندی سے حاکمیت الہی کے متعلق ان کا نظریہ بھی مزید واضح ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ تمام اختیارات کا مالک، متصرف، قادر و قدیر اور حقیقی و قیوم ہے لیکن اس کے احکام کی تنفیذ کے لیے جو حکومت زمین پر قائم ہوگی وہ مورد وثق نہ ہوگی، اس میں جاہ و چشم اور قدم و عسکر کا بے جا مظاہرہ نہ ہوگا۔ وہ حکومت عوام کی عزت و تکریم نفس کا احترام کرے گی۔ اس طرح مولانا کا تصور حاکمیت جین بوڈین اور تھامس ہابز سے بھی مختلف ہے اور آسٹن اور لاسکی سے بھی۔ دونوں کی افراط و تفریط سے محفوظ یہ تصور دراصل قرآنی تصور ملکوت سے مستفاد ہے۔

اساس حکومت

مولانا فراہی کے نزدیک قرآن جس حکومت اور ریاست کا تذکرہ کرتا ہے اس کی بنیاد مطلق آزادی، عہد اور بیعت پر ہے۔ جبر و اکراہ اور تشدد و مقہوریت سے اسے کوئی سروکار نہیں۔ مولانا کا استدلال یہ ہے کہ قرآن نے انبیاء کرام کا جہاں تذکرہ کیا ہے وہاں بھی عہد و میثاق ہی کا ذکر ہے کہ حضرت آدم، حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰؑ سب سے اللہ نے پیمانہ باندھا تھا اور باہمی رضامندی سے نبوت کی ذمہ داری کا مسئلہ طے ہوا تھا۔ مولانا فراہی کہتے ہیں کہ قرآنی نقطہ نظر کے مطابق بادشاہوں کا تقرر بھی عوام کے مطالبہ سے ہی ہوا تھا۔ قرآن کہتا ہے:

إِذْ قَالَ الْوَالِدِيُّ لَتَعْثُرُنَا بَعَثْنَا لَنَا
مَلِكًا نَعْبُدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
جب کہ (سر داوان بنی اسرائیل) نے
اپنے نبی سے کہا ہمارے لیے ایک بادشاہ
مقرر دے تاکہ ہم اللہ کی راہ میں جنگ کریں۔
(بقرہ: ۲۴۶)

مولانا کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ انسانوں سے اطاعت رب کا ایک میثاق روز ازل ہوا تھا اور ”اگست بریکہ قالوا بلی“ کے فرمان الہی کے ذریعہ بار بار اس باہمی معاہدہ کی تذکیر کرائی جاتی ہے اور دوسرا میثاق وہ ہے جو بیعت کی شکل میں ہر نبی اپنی قوم سے کرتا ہے۔ اسی لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ عہد و میثاق کے واقعات سے پُر ہے۔

مولانا نے تیسری دلیل یہ دی ہے کہ چونکہ ہر شخص بیعت کے لیے حاضر نہیں ہو سکتا اس لیے
 اُولو الامر اور اربابِ حل و عقد کے اور وفاداری کی پیروی اسی بیعت کا حصہ قرار دی گئی تاکہ
 کہ یہود نے خلافت شریعت حرکیں شروع کیں تو قرآن نے اسے نقض عہد سے ہی تعبیر کیا ہے
 مولانا کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ جس بیعت اور میثاق کا قرآن نے تذکرہ کیا ہے
 اس کی حیثیت انفرادی و شخصی بیعت کی نہیں ہے بلکہ یہ ایک اجتماعی، قومی و ملی بیعت ہے
 اور یہ حیثیت مجموعی پوری قوم نے حاکم ریاست اور اُولو الامر کی اطاعت کا عہد کیا ہے۔

معادہ خلافت کا تصور

مغربی مفکرین نے معادہ عمرانی کا جو تصور پیش کیا تھا اسے مولانا فرامی نے قبول
 نہیں کیا بلکہ اس کی جگہ معادہ خلافت کا تصور (KHALIFAH CONTACT THEORY) پیش
 کیا۔ اس نقطہ نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ خلافت عوام الناس کو سیاسی وحدت کی ایسی لڑی میں
 پروئے کا نام ہے کہ ان کا دل ایک ہو جائے اور ان کی قوتیں اور صلاحیتیں ان کے عرائم
 اور ارادوں پر مرکوز ہو جائیں اور ان کے ارادے اور منصوبے عمومی مفادات اور مصالح
 کے تحفظ کو اپنا محور بنالیں، ان میں کوئی آدیش ہوگی نہ منافرت۔ اس طرح ان کے مفادات
 و مصالح میں اضافہ ہوگا، ان کی طاقت مستحکم ہوگی، ان کی حریت باقی رہے گی، ان کا سر بلند
 ہوگا، ان کے بلند اخلاق چار دانگ عالم میں معروف ہوں گے اور ان کی برکت میں وسعت
 ہوگی۔ ان کا وجود خلق خدا کے لیے رحمت کا موجب ہوگا اور اس سرزمین کے لیے باعثِ برکت
 ثابت ہوگا۔

خلافت کے اس عظیم نصب العین کے حصول کے لیے مولانا فرامی کے بقول، عوام کو
 پوری جدوجہد کرنی ہوگی اور اپنی پوری جمع پونجی اس پر نچھاور کرنا پڑے گی۔ مولانا کے نزدیک
 انسان کا سب سے قیمتی سرمایہ اس کی آزادی خود مختاری ہے اور خلافت کے قیام کے لیے اسے
 اس عظیم نعمت سے محرومی بھی گوارا کرنی پڑے گی۔ مولانا کا کہنا ہے کہ مسلمانوں نے سب دطاقت
 کا معاہدہ کر کے اپنی آزادی و خودداری کو خلافت کی تنقید کے لیے بیچ دیا ہے تاکہ جو شخص ان

میں زیادہ افضل اور رحیم ہو اسے خلافت کی ذمہ داری سونپ دی جائے۔
 مولانا فرامی کے مطابق انسان کی فطرت جنگ جو ہے جیسا کہ ہابس نے دعویٰ کیا
 تھا، نہ محض امن و محبت کی مبلغ اور فطری حقوق کے تحفظ کی فکر مند ہے جیسا کہ جان لاک نے
 لکھا تھا بلکہ انسان اپنی فطرت کے اعتبار سے آزادی پسند، خود دار اور محبت اخوت کا پیما ہے
 ہے اور انہی اقدار کے فروغ کے لیے اس نے خلافت کا معاہدہ کیا ہے کیونکہ مولانا کہتے ہیں کہ انسانوں
 نے خلافت کے قیام کے لیے جب سب دطاقت کا معاہدہ کیا اور اپنی حریت سے دست برداری
 کا اعلان کیا تو درحقیقت انہوں نے اپنی آزادی ضائع نہیں کی بلکہ اس کا بہترین انداز میں
 تحفظ کیا جیسے مولانا کے بقول:

”کسی نے مضبوط و مستحکم عمارت تعمیر کی تاکہ اس کے خزانے محفوظ رہیں لیکن
 ظاہر ہے کہ اسے اس عمارت کی تعمیر و مرمت پر اپنی دولت خرچ کرنا پڑے گی تاکہ بقیہ
 دولت جو خرچ ہونے والی دولت سے کہیں زیادہ ہے، کا تحفظ کر سکے۔“
 مولانا فرامی کے نظریہ کے مطابق امت جب کسی عادل حکمران کو منتخب کر لیتی ہے تو
 گویا قاهر و جابر حکمرانوں کے ظلم و استیصال سے خود کو محفوظ کر لیتی ہے اور یہ اس صورت میں
 ممکن ہے جب کہ اس عہد و میثاق اور رضامندی سے ملے پاسنے والے معاہدہ کا اسے خیال
 رہے جو اس نے اللہ سے کیا ہے۔

خلافت کا وسیع مفہوم

قرآن اس کائنات کا حاکم حقیقی اللہ کو قرار دیتا ہے اور جو لوگ خدا کے قانون کو
 نافذ کرنے کے لیے اس دنیا میں جدوجہد کریں وہ حاکم اصلی کے نائب کہلائیں گے۔ وہ اس
 سرزمین کے حاکم اور فرماں روا تو ہوں گے مگر ان کی فرماں روائی بالاصالت نہیں بلکہ تفویض کردہ
 (DELEGATED) ہوگی۔ ان اختیارات مفوضہ (DELEGATED POWERS) کو قرآن نے
 امانت اور خلافت سے تعبیر کیا ہے۔ قرآن کے مطابق خدا کی مالکیت کا منظر جو حکمران ہوگا
 جو بعض مفسرین نے سورہ احزاب کی اس آیت میں امانت سے اطاعت بالاختیار کا عہد مراد لیا ہے۔
 (باقی صفحہ)

وہ حاکم اعلیٰ کا خلیفہ ہوگا جو محض تفویض کردہ اختیارات استعمال کرنے کا مجاز ہوگا۔

قرآن اس حقیقت کا بھی اعلان کرتا ہے کہ سارے مسلمان خلافت کے اہل ہیں۔ اللہ نے جو خلافت مسلمانوں کو عطا کی ہے وہ عمومی خلافت ہے کسی شخص یا خاندان یا نسل یا طبقہ کے لیے مخصوص نہیں ہے۔ ہر مسلمان خلافت کا برابر ستمی ہے یہ طبقات کی تقسیم اور پیدائشی یا معاشرتی امتیازات قرآن کی رو سے بے بنیاد ہیں۔ تمام انسان مساوی الخیثیت اور مساوی المرتبہ ہیں۔ نفیلت جو کچھ بھی ہے، شخصی قابلیت اور سیرت کے اعتبار سے ہے۔

خلافت کے مسئلہ پر قدیم فقہاء و مفکرین نے بہت کچھ لکھا ہے اور اس کی تعریف دائرہ کار اور فرائض پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ امام بغدادی (د ۴۵۵ھ) نے خلیفہ اس حاکم کو قرار دیا ہے جو مسلمانوں میں شریعت کے احکام نافذ کرے، حدود کی تنفیذ کرے، فوجی و جنگی مہمات روانہ کرے، بیوہ عورتوں کے عقد ثانی کا انتظام کرے اور عوام میں مال غنیمت اور فتنے کو تقسیم کرے۔ مادری (د ۵۵۵ھ) نے زیادہ صراحت سے خلافت کی تبیین کی ہے اور خلیفہ کے فرائض زیادہ وضاحت سے بیان کیے ہیں۔ اس کے مطابق خلیفہ دین کے تحفظ اور عوام کے دنیاوی امور کی نگہداشت میں نبوت کی جانشین کرتا ہے۔ امام الحرمین الجوبینی (د ۷۵۵ھ) نے خلیفہ کے فرائض زیادہ تعین کے ساتھ بتائے ہیں:

”امامت عوام الناس اور اشراف پر مکمل اقتدار اور عمومی سیادت کا نام

ہے۔ خلیفہ تمام امور کی رہنمائی کرتا ہے۔ دینی و دنیاوی تمام معاملات کی دیکھ ریکھ کرتا ہے۔ دارالاسلام کے سرحدوں کی حفاظت، عوام کے مصالح و مفادات کی رعایت، دلیل و برہان اور قوت کے استعمال سے اسلامی دعوت کی تشریح و اشاعت، الحاد و بدعت کا خاتمہ، ظلم و استیصال کا ابطال، ظالموں کے

(بقیہ صفحہ گزشتہ)

ملاحظہ ہو زعفرانی کی کثافت اور اس کی تفصیل کے لیے مولانا ابن اسحاق صلاحي کی ”تدبر قرآن“ بیونانی شریف

عثمانی نے امانت سے ایمان مراد لیا ہے اور اس پر بہت غلامانہ بحث کی ہے۔ (مرتب)

خلافت مظلوموں کی حدود اور حمایت، منکرین و ظالمین سے جھین کر محدودین کو ان کا

حق دلانا، ان تمام فرائض کی انجام دہی خلیفہ کی ذمہ داری ہے۔

امام الجوبینی نے مذکورہ بالا تعریف میں راسخہ عامۃ اور زعامۃ عامۃ کی اصطلاح استعمال کر کے خلافت امارت میں قدرے تفریق کر دی ہے۔ اس مفکر کے مطابق امارت کا لفظ صوبوں کی گورنری کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن خلافت مسلم معاشرہ میں اعلیٰ ترین منصب اور اقتدار کی حامل ہے۔ امام ابو الحسن اشعری کے مطابق امامت اور شریعت دونوں جڑواں ہیں کیونکہ شریعت کی تنفیذ امامت کے استحکام پر موقوف ہے۔ ابن تیمیہ (د ۷۲۸ھ) کے بقول ”امام امت کا راعی ہوتا ہے“ اور تفتازانی کے مطابق ”خلیفہ دینی و دنیاوی معاملات میں جانشین نبوت کی حیثیت میں رئیس عام یعنی عمومی رہنما ہوتا ہے“۔ عضد الدین اللہی (د ۷۵۵ھ) نے خلافت کی تعریف ان لفظوں میں کی ہے: ”یہ دراصل دین کی اقامت اور امت کے معاملات کی نگہداشت میں نبوت کی خلافت و جانشینی کا نام ہے۔“

ابن خلدون کے مطابق خلیفہ مذہبی و دنیاوی معاملات کا نگران ہوتا ہے۔ اس کا نقطہ نظر مادری سے بایں طور مختلف ہے کہ اس نے دینی و مذہبی پہلوؤں پر زیادہ زور دیا ہے کیونکہ ابن خلدون کے مطابق عصیت کی بنیاد پر مستحکم دینی سیادت آخرت کے فوز و فلاح کا موجب ہوتی ہے اور دنیا کی صلاح و فلاح کا بھی ایسے

شاہ دلی اللہ دہلوی نے خلیفہ کے فرائض پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ:

”خلافت نبوت کی حیثیت سے امامت دراصل عمومی اقتدار کا نام

ہے جس کا مقصد مذہبی علوم کی تجدید، شعائر اسلام کا قیام اور فوجوں کی تنظیم اور عسکریوں کی تنخواہ ادا کر کے اور فتنے و تقسیم کر کے جہاد کی اقامت، عدل و انصاف قائم کرنا، حدود و نافذ کرنا، ظلم و ستم کا خاتمہ کرنا اور معروف کا حکم دینا اور منکر سے روکنا ہے۔“

مولانا عبدالحجید فرہاہی نے تمدن کی ترقی اور خلافت کے قیام کو لازم و ملزوم قرار

دیا ہے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ اللہ نے نوع انسانی پر اپنی کامل رحمت کا ارادہ کیا تو اس کی تربیت کے اسباب بھی فراہم کر دیے اور ثقافت و تمدن کو نوع انسانی کی تکمیل کا زینہ بنایا اور وہ زینہ خلافت ہے۔ چنانچہ اللہ نے ایک قوم کے بعد دوسری قوم کو خلیفہ بنایا، اُسے اختیار و انتخاب کی صلاحیت عطا کی اور آزمائش و امتحان سے بھی دوچار کیا۔ مولانا کا کہنا ہے کہ خلافت آزادی و حریت کا ضامن اور مرکزی محور ہے کیونکہ خلافت کی بنیاد ہی انسان کے اختیار اور انتخاب پر ہے۔ نوع انسانی نے اپنے درمیان میں سے ایک شخص کو خلیفہ اپنی رضی سے بنایا تاکہ وہ ان کے مفادات و مصالح کا تحفظ کرے اور ان کی ملکیت کی حفاظت کرے۔ مولانا کے نزدیک خلیفہ کی حیثیت امین کی ہوتی ہے، وہ رعایا کی امانتوں کا رکھوالا ہوتا ہے تاہم اختیار و انتخاب سے وجود پانے والے معاہدہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خلیفہ کی حاکمانہ حیثیت میں کوئی کمزوری واقع ہو گئی ہے۔ مولانا فراہمی کے بقول خلیفہ ہر حال مطاع ہے کیونکہ عوام نے اسے حاکمیت کے مقام پر بلا ٹھہرایا ہے۔ اب اس کی نافرمانی یا اس پر الزام تراشی جائز نہیں ہے۔ پھر مولانا یہ بھی کہتے ہیں کہ جس طرح خلیفہ سب سے زیادہ متقی، عزم محکم کا مالک اور تدابیر سے سب سے زیادہ آگاہ ہوتا ہے اسی طرح اس کے مشیر اور اس کی استقامت پر بھی ان صفات حسنہ سے مزین ہوتی ہے اس لیے تمام اولو الامر کی اطاعت عوام پر واجب ہو جاتی ہے۔ لیکن مولانا فراہمی کے مطابق یہ اطاعت جبری نہیں ہوتی بلکہ آزادانہ اور اختیاری ہوتی ہے اور کوئی شخص اُہ لو الامر میں شامل اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے درالحال کو دیکھ کر مسلمان اس کی اطاعت کے لیے راضی نہ ہو جائیں، محبت سے اس کی تعظیم نہ کرنے لگیں اور اپنے مفادات کے لیے اس کی رائے پر اعتماد نہ کرنے لگیں، اور اسلامی ریاست کے اہم ترین فرض انتخاب امیر کی انجام دہی میں اسے اپنا وکیل اور نمائندہ نہ بنالیں۔

مولانا فراہمی کے نزدیک حکومت کی اعلیٰ ترین صفت خلافت ہے جس میں انسانوں کی عظیم نعمت آزادی و حریت باقی رہتی ہے اور عدل و قسط کا نظام جاری و نافذ رہتا ہے لیکن جب عوام اپنی حریت گنوا دیتے ہیں اور عدل و انصاف کی قیمت چکانے کے لیے تیار نہیں

رہتے تو ملکیت آجاتی ہے اور خلافت رخصت ہو جاتی ہے۔ نظام ملکیت کا پہلا کام امت کا حق انتخاب امیر غصب کر لینا ہے۔

مولانا کے نزدیک اگر خلافت کا خاتمہ ہو گیا ہو اور ملکیت آگئی ہو تو یہ بھی غیبت ہے کیونکہ اس سے فساد فی الارض کی روک تھام ہو جاتی ہے۔ مولانا کا یہ نظریہ عملی نظر ہے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ کوئی امت جب بنیادی صفات سے محروم ہو جائے تو اس کے درمیان کسی بادشاہ کا پیدا ہو جانا بھی گرچہ وہ ظالم اور جبار ہو اللہ کی رحمت کا مظہر ہے۔ مولانا کا استدلال یہ ہے کہ بادشاہوں کے وجود کو اباب دانش گوارا کر لیتے ہیں اور جبری حکومت کی اطاعت کرنے لگتے ہیں کیونکہ اس کے سوا کوئی چارہ انہیں نظر نہیں آتا۔ مولانا کا یہ نظریہ دراصل تاریخ اسلام کے قدرے مخوف عملی حقائق سے ہم آہنگی کے سوا کچھ نہیں۔ کیونکہ مولانا دیکھ رہے تھے کہ خلافت راشدہ کے خاتمہ کے ساتھ ہی ملکیت نے کس طرح سر اُبھارنا شروع کیا اور دھیرے دھیرے علماء و فقہاء کی اکثریت نے کس طرح مفاہمت کی راہ اپنائی۔ تاہم تاریخ اسلام کا یہ تجزیہ بالکل صداقت پر مبنی نہیں ہے کیونکہ ہماری تاریخ ایسے ناموروں سے خالی نہیں ہے جنہوں نے اعلا و کلت اللہ کے لیے حکومت وقت کو چیلنج کیا (سیدنا امام حسینؑ سے لے کر سید احمد شہیدؒ تک) نے مفاہمت نامہ کے خلاف اعلان جہاد کیا اور اپنی جانوں کا نذرانہ خدا کے حضور پیش کر کے کامیاب اور سرفراز ہوئے۔ مولانا کا یہ نظریہ مفاہمت اور ہم آہنگی پر مبنی ہونے کے علاوہ اسلام کے انقلابی پیغام سے کچھ زیادہ میل نہیں کھاتا۔

ان مثالوں کے حوالے سے جو بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے متعلقہ تاریخی مواد سے وہ ثابت نہیں ہوتی۔ (مرتب)

★ مولانا فراہمی کا نظریہ قرآن و سنت اور اجماع امت کے عین مطابق اور تاریخی حقائق کی روشنی میں زیادہ قابل عمل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملت اسلامیہ کو اختار و افراق سے محفوظ رکھنے کی خاطر حاکم کے خلاف خروج سے ممانعت کی ہے۔ سوائے اس کے کہ حکمران کفر اور ارتداد کا مرتکب ہو جائے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(باقی حاشیہ لکھے صفحہ پر)

اس کے حسب حال ہو سکتی ہے۔ اگر اس کی یہ توجیہ کوئی وزن رکھتی ہے اور اہل علم اس کی ہمنوائی کر بیٹھتے ہیں تو نظام خلافت کے احیاء کی کوشش کون کرے گا؟*

خلیفہ کے اوصاف

امام ماموردی اور متعدد فقہاء نے خلافت کے بنیادی اوصاف کے ساتھ قوتِ خداوندی اور اجتہادی صلاحیت کو ناگزیر قرار دیا ہے۔ ابن القفیع (م ۳۹۹ھ) نے اپنے دور کے خلیفہ کو اس بات کے لیے تیار کرنے کی کوشش کی کہ وہ مختلف معاملات میں خود اجتہاد رائے سے کام لے اور فقہاء کی انفرادی رائے کے اظہار پر پابندی نہ لگادے۔ دراصل اسے اندیشہ تھا کہ فقہائے اسلام حکومت کے اقدامات کے خلاف فتویٰ نہ دینے لگیں اور اس طرح حکومت کا رعب و بے عوام کے دلوں سے اٹھ جائے مگر کمیشن کے بقول ابن القفیع کا یہ نظریہ اسلام کی تاریخ میں قبول نہ ہو سکا۔ ابن خلدون نے خلافت کے لیے چار شرطیں ضروری قرار دی ہیں: (۱) احکاماتِ الہیہ کا علم (۲) محرمات و منکرات سے اجتناب کرنا اور عادل ہونا (۳) کفایت یعنی حدود و تعزیرات کی تنفیذ کی جرات، جنگوں کا تجربہ، سیاست کی گتھیوں کو سلجھانے کی صلاحیت اور عوامی مفادات و مصالح کی نگہداشت کا سلیقہ (۴) اعزاء و حواس کی سلامتی یکے متعدد مصنفین اور فقہاء نے قریشیت کی شرط بھی عائد کی ہے مگر ابن خلدون کو اس سے اتفاق نہیں ہے۔

مولانا فراہی کے نزدیک خلیفہ کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ تمام جزئیات و تفصیلات کا علم رکھتا ہو البتہ اسے حق اور اصلاح و مناسب تر اقدامات اور تہذیبی سے آگاہ ہونا چاہیے۔ اسے دوسرے شہریوں کی نسبت دورِ جدید کے مفادات و مصالح کا زیادہ علم ہو اور اوقات کو غنیمت جان کر اقدام کرے۔

اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اہل علم اصلاً معاشرہ کے فرضِ منصبی سے سکوت و بیجا میں اپنی صلاحیت کا زینہ تو اپنی جگہ پر قائم ہے۔ معاشرہ صلح بن جائے گا تو وہ خود بخود صلح و تقویٰ کی روش اپنا کر جبکہ انقلاب لاسکتا ہے۔ (مرتب)

مولانا فراہی نے خلیفہ کے لیے دوسری شرط تقویٰ کی رکھی ہے کیونکہ اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ معزز و مکرم وہ ہے جو سب سے زیادہ خدا ترس ہے۔ اور جو شخص تقویٰ اور خشیت سے محروم ہو گا اور خدا ترسی و خدا خونی جس کی تابع حیات ہوگی وہ حقائق سے زیادہ آگاہ بھی ہوگا۔ مولانا فراہی نے مندرجہ قرآنی آیت سے یہ استشہاد کیا ہے کہ علم، خشیت اور حقائق سے آگاہی لازم و ملزوم ہیں:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ حقیقت یہ ہے کہ اللہ کے بندوں میں سے

(فاطر: ۲۸) صرف علم رکھنے والے لوگ ہی اسے ڈرتے ہیں

مولانا کا کہنا ہے کہ خلیفہ کو قوی العزم، متوکل علی اللہ اور جری ہونا چاہیے تاکہ حق کی حمایت اور تنفیذ میں وہ کسی قسم کے تردد اور تذبذب سے کام نہ لے۔ مولانا فراہی کے نزدیک اسے تواضع، خاکسار اور طلبِ ریاست سے بہت دور ہونا چاہیے البتہ جب خلافت کی ذمہ داری اس پر ڈال دی جائے تو عدل و قسط کے قیام کے لیے وہ کیسے ہو جائے اور لوگوں سے خوش گمانی رکھنے ہوئے ان سے مشورے طلب کرتا رہے۔ ارباب دانش کے افکار و آراء سے استفادہ کرے اور جب حق کا پہلو اس پر روشن ہو جائے تو کوئی طاقت اس سے پھر نہ سکے۔

مولانا کا استدلال یہ ہے کہ طلبِ ریاست کی خواہش اس وقت پیدا ہوتی ہے جب انسان اپنی رائے کو سب پر مقدم سمجھنے لگتا اور اپنی ذات کو سب سے زیادہ باصلاحیت اور تجربہ کار پاتا ہے اور یہ نتیجہ ہے خدا خونی اور تقویٰ کی کمی کا۔ اس لیے مولانا کے نزدیک خلیفہ کے لیے سب سے بنیادی اور اہم وصف تقویٰ میں افضلیت ہے۔

مولانا کے ان افکار کا تجزیہ بتاتا ہے کہ قرآن کی روح ان کی سیاسی فکر پر حاوی ہے۔ اگرچہ انھوں نے مغربی مصنفین و مفکرین سیاست اور مسلم علماء سے بھی استفادہ کیا تھا جس کا ثبوت ان کی تحریروں میں ان عالمانِ سیاست کے جا بجا حوالے ہیں۔ تاہم چونکہ مولانا کے یہاں تخلیقی رجحان پایا جاتا ہے اور تقلید کی بجائے اجتہاد کی راہ پر وہ گامزن نظر آتے ہیں اس لیے حاکمیت و خلافت کے مروج نظریات میں آپ نے کچھ اضافہ بھی کیا ہے اور کچھ نئے قدیل بھی روشن کیے ہیں جن کی روشنی میں مفکرینِ سیاست چند منازلِ مزید طے کر سکتے ہیں۔

تعلیقات و حواشی

۱۔ خال کے طور پر قرآن پاک کی مندرجہ ذیل آیات کا مطالعہ کیجئے: مائدہ ۴۴، اعراف ۴۰، ۵۴،
بنی اسرائیل ۱۱، آل عمران ۲۶، الاناس ۱-۲، یوسف ۴۰

مولانا مودودی نے آخر الذکر آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہاں کوئی ایسا لفظ
یا قرینہ موجود نہیں ہے جس کی بنا پر اس مالکیت کو کائناتی مالکیت (UNIVERSAL SOVEREIGNTY)
کے مفہوم میں مقید کر دیا جائے۔ دیکھئے 'اسلامی ریاست' لاہور ۱۹۹۸ء، ص ۳۶۵

۲۔ قرآن کریم، ہود ۱۰۷

۳۔ قرآن کریم، الانبیاء، ۲۳

۴۔ قرآن کریم، المؤمنون ۸۸

۵۔ نفس مصدر

۶۔ قرآن کریم، الحشر ۲۳

۷۔ قرآن کریم، نور ۵۵، بقرہ ۳۰

۸۔ قرآن کریم، النساء ۶۵، الاحزاب ۳۶۔ مولانا مودودی (تفسیر القرآن جلد اول ص ۶۲)
نے خلیفہ کی تشریح یوں کی ہے کہ جو کسی کی ملک میں اس کے تفویض کردہ اختیارات اس کے نائب
کی حیثیت سے استعمال کرے۔ خلیفہ مالک نہیں ہوتا بلکہ اصل مالک کا نائب ہوتا ہے۔ اس کے
اختیارات ذاتی نہیں ہوتے بلکہ مالک کے عطا کردہ ہوتے ہیں۔ وہ اپنے منشا کے مطابق کام کرنے
کا حق نہیں رکھتا بلکہ اس کا کام مالک کے منشا کو پورا کرنا ہوتا ہے۔ اگر وہ خود اپنے آپ کو مالک
سمجھ بیٹھے اور تفویض کردہ اختیارات کو من مانے طریقے سے استعمال کرنے لگے یا اصل مالک کے
سوا کسی اور کو مالک تسلیم کر کے اس کے منشا کی پیروی اور اس کے احکام کی پیروی کرنے لگے تو
یہ سب غداری اور بغاوت کے افعال ہوں گے۔

Above or Superior to all others, the greatest and

Supreme in power rank or authority

Webster : New World & Dictionary of the American
Language, College Edition, World Publishing Co. New York,
1960, p. 1395

Johannes Mattern, Concept of State, 'Sovereignty' and
International Law Johns Hopkins Press, Baltimore 1928 p. 1

Bernard Glick, 'Sovereignty' International
Encyclopaedia of the Social Sciences, Macmillan Co.

New York Vol. 15, p. 79

۹۔ جونس مٹرن، مختلر بالا، ص ۲

George G.R. Catlin, 'Hobbes, Thomas', Encyclopaedia of the
Social Sciences, Vol. 7, p. 396

۱۰۔ جونس مٹرن، مختلر بالا، ص ۱۲-۱۳، نیز دیکھئے:

Ilyas Ahmad, Sovereignty : Islamic and Modern, The Allion
Book Corp. Karachi, 1965 p. 69

Su Ching Chen Recent Theories of Sovereignty, Lingnan
University Book Store, Canton, 1928 p.p. 13 - 15

۱۱۔ سوچنگ چین، مختلر بالا، ص ۱۴

۱۲۔ برنارڈ گریک، مختلر بالا، ص ۹۹، سوچنگ چین، مختلر بالا، ص ۱۱۵، ایلاس احمد، مختلر بالا، ص ۶۹۔

۱۳۔ جونس مٹرن، مختلر بالا، ص ۱۵-۱۶، ایلاس احمد، مختلر بالا، ص ۱۳۵-۱۳۶۔

۱۴۔ نفس مصدر، ص ۱۷۔ جان لاک کے الفاظ میں ریاست کی ذمہ داری یہ ٹھہری کہ عوام کی ایک امانت
AGENT یا TRUST کے طور پر انتظامی امور کی نگہداشت کرے۔

Robert Derathe, 'Rousseau, Jean Jacques', International

Encyclopaedia of the Social Sciences, 1968, Vol. 13 p. 567

۱۲۲ جونس ماٹرن، محولہ بالا، ص ۱۸-۱۹، رابرٹ درانتھی، محولہ بالا، ص ۵۶۸

۱۲۳ رابرٹ درانتھی، محولہ بالا، ص ۵۶۸

۱۲۴ H.L.A. Hart, 'Austin John' International Encyclopaedia of the Social Sciences, New York, 1968, Vol. I, p. 471

۱۲۵ نفس مصدر، ص ۴۱، جونس ماٹرن، محولہ بالا، ص ۴۷

۱۲۶ نفس مصدر، ص ۴۱

۱۲۷ جونس ماٹرن، محولہ بالا، ص ۴۹-۵۱

۱۲۸ برنارڈ ڈرک، محولہ بالا، ص ۸۰-۸۱، ایچ. ایل. اے۔ ہارٹ، محولہ بالا، ص ۲۴۱-۲۴۲

جونس ماٹرن، محولہ بالا، ص ۴۷-۵۱

۱۲۹ جونس ماٹرن، محولہ بالا، ص ۱۱۰-۱۱۴

۱۳۰ Charles Eisenmann, 'Duguit, Leon', International Encyclopaedia of the Social Sciences, 1968, Vol. 4 p. 306

۱۳۱ نفس مصدر، ص ۳۰۶

۱۳۲ نفس مصدر، ص ۳۰۶-۳۰۷

۱۳۳ نفس مصدر، ص ۳۰۶-۳۰۷

۱۳۴ ایلاس احمد، محولہ بالا، ص ۳۶۵-۳۶۸

۱۳۵ Herbert A. Deane, 'Laski, Harold J.', International Encyclopaedia of the Social Sciences, 1968, Vol. 9 p.p. 31-32

See also the following works by Laski. A Grammar of Politics, ed. 5. Allen and Unwin London, 1967; Authority in the Modern State, Archon Books, Haden, C.T., 1968; The Foundation of Sovereignty and Other Essays, Harcourt Brace and Co., New York, 1921

۱۳۶ ابن ابی الریح، سلوک السالک فی تدبیر المسالک، کردستان پریس، جہالیہ، مصر، ۱۳۲۱ھ، ص ۷۹۔

۱۳۷ نفس مصدر، ص ۸۰۔ یہاں یہ نکتہ دلچسپ ہے کہ افلاطون سے ملے کر موجودہ دور تک تمام مفکرین سیاست نے ریاست کے عضوی نظریہ کی تائید و حمایت کی ہے۔ ORGANIC —

THEORY OF STATE کا مطلب یہ ہے کہ فرد سماجی و سیاسی تنظیمیت کا ایک ناگزیر جز ہے۔ تاہم ابن ابی الریح شاید پہلا مفکر ہے جس نے اتنی صراحت اور وضاحت سے اس پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔

۱۳۸ نفس مصدر، ص ۸۰۔ مصنف وحدت حاکمیت کو ان الفاظ میں بیان کرنا ہے:

”اللہ نے انسان کی تخلیق کی ہے، اسے اخلاق و اخلاص کی دولت و دہشت کی ہے، فطری ذہانت اور عقلی جس سے مزین کیا ہے تاکہ دنیا کی اصلاح کرے، مذہبی قیادت کا فریضہ انجام دے، ظلم و استبداد سے عوام کا تحفظ کرے تاکہ ان کے جان و مال محفوظ رہیں اور ایک ریاست کے اندر ایک حکمران کے زیر حکومت سرحدوں کی تنظیم و تشکیل کرے (ریاست واحدہ و رئیس واحدہ)۔“

۱۳۹ تفصیلی بحث کے لیے دیکھئے:

P.K. Hitti, History of the Arabs p. 371; H. K. Sherwani, Studies in the Muslim Political Thought and Administration p.p. 84 - 85

۱۴۰ ابو نصر فارابی، السیاسة المدنیة، دائرة المعارف، حیدرآباد، ص ۲۲

۱۴۱ نفس مصدر، ص ۲۳

۱۴۲ لیکن یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ تھامس ہابز اور فارابی کے نظریات معاہدہ عمرانی (THEORIES OF SOCIAL CONTRACT) میں کئی بنیادی فرق ہیں، مثال کے طور پر:

(الف) فارابی نے اس عمرانی معاہدہ کی بنیاد انسان کی نزاعی اور جنگ جویانہ جبلت پر رکھی ہے اور ہابز کے نزدیک انسانوں نے ایک دوسرے پر اعتماد نہ کرنے اور شک و شبہ میں مبتلا ہونے کی وجہ سے یہ معاہدہ کیا۔

(ب) فارابی جملہ حقوق و اختیارات کو ترک کر دیے کا قائل نہیں ہے بلکہ اپنے حقوق کے صرف ایک حصہ سے دست برداری پر اس کا عقیدہ ہے مزید برآں وہ کسی شخصی حکومت کی حمایت نہیں کرتا بلکہ ایک مرکزی حکومت کے استحکام پر زور صرف کرتا ہے جو مطلق الخوان نہیں بلکہ مختلف بندشوں میں جکڑی ہوئی ہے۔ جب کہ ہابس کا نظریہ ایک کلیت پسندانہ آمر حکومت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اور یہ فرق دونوں مفکروں کے ذاتی عقائد و رجحانات اور دونوں کے سیاسی حالات کے باعث پیدا ہوا ہے۔

(ج) فارابی حصول سہادت اور قیام انصاف کے لیے اس معاہدہ کو ناگزیر قرار دیتا ہے گویا کہ موہوم خطرات، جن کے خوف سے انسانوں نے معاہدہ کیا ہے خارجی نہیں بلکہ داخلی ہیں جب کہ ہابس اس اجتماع و معاہدہ کی بنیاد ہی بیرونی دشمن کے حملے پر رکھتا ہے۔ (د) ہابس کے نزدیک معاہدہ عمرانی میں شرکت رضامندی سے بھی ہو سکتی ہے اور جبر سے بھی، لیکن دونوں ہی صورتوں میں معاہدہ ناقابل تسخیر ہوتا ہے، جب کہ فارابی کا معاہدہ رضا و رغبت پر مبنی ہے گرچہ المدینۃ الفاضلۃ کے یاسے وہ مدینۃ التغلب کا کا بھی قائل ہے۔

۱۔ ابو نصر فارابی، السیاسة المدنیة، محول بالا، ص ۴۵

۲۔ فارابی نے مندرجہ ذیل بارہ صفات مقتدر اعلیٰ کے ناگزیر قرار دی ہیں :

۱۔ جسمانی قوت سے بے عیب ہو، اور اس میں کوئی نقص نہ ہو۔

۲۔ ذکی اور عاقل ہو۔

۳۔ قوت بیان اتنی عمدہ ہو کہ جو کچھ کہے اس کا نقشہ مخاطب کے سامنے کھینچ کر رکھ دے۔

۴۔ بہت کم بحث و مباحثہ سے بھی چیزوں کی گہرائی میں پہنچنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

۵۔ قوت حافظہ اچھی ہو۔

۶۔ حسب خواہش لوگوں پر علم کے لیے اپنی محبت واضح کر سکے۔

۷۔ لہو و لعل سے گریزاں ہو۔

۸۔ خواہشات نفس پر قابو رکھتا ہو خاص طور پر اکل و شرب اور جسمانی و جنسی تعلقات پر اسے

مکمل گرفت ہو۔

۹۔ سچ سے محبت کرتا ہو اور جھوٹ سے نفرت۔

۱۰۔ وسیع القلب ہو، عدل و انصاف کا عاشق ہو اور ظلم و استہصال سے متنفر۔

۱۱۔ جسے درست سمجھتا ہو اسے بلا خوف نافذ کر سکے اور

۱۲۔ دولت وافرہ رکھتا ہو اور اس کا خزانہ آباد ہو۔

۱۳۔ فارابی کا یہ معالحتی فارمولہ دراصل افلاطون کی اُس متبادل تجویز سے متاثر ہے جو اس نے فلسفی بادشاہ کی عدم موجودگی میں پیش کی ہے اگر دونوں کے افکار و نظریات کا تقابل کیا جائے تو دلچسپ حقائق سامنے آسکتے ہیں۔

۱۴۔ عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمہ، المکتبۃ التجاریۃ، قاہرہ، ص ۴۱-۴۲

۱۵۔ نفس مصدر، ص ۴۳-۴۴

۱۶۔ نفس مصدر، ص ۱۵۳

۱۷۔ نفس مصدر، ص ۱۶۶

۱۸۔ نفس مصدر، ص ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۶۹

۱۹۔ نفس مصدر، ص ۲۰۲-۲۰۳

۲۰۔ نفس مصدر، ص ۱۶۶

۲۱۔ مولانا حمید الدین فراہی اعظم گڑھ صوبہ اتر پردیش کے ایک گاؤں پھرپا میں پیدا ہوئے ابتدائی تعلیم مکمل کرنے کے بعد علامہ شبلی نعمانی، ابوالحسنات عبدالحی کھنوی، اور علامہ فیض الحسن بہادر پوری سے مشرقی علوم کا درس لیا۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں داخل ہوئے تو ٹامس آڈلڈ سے فلسفہ جدیدہ کی تعلیم حاصل کی اور جوڑت پاروین سے عبرانی زبان سیکھی پھر بعض اسباب کی وجہ سے علی گڑھ چھوڑنا پڑا تو الہ آباد یونیورسٹی سے بی۔ اے کی ڈگری لی۔ بعد میں جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دارالمصنفین اعظم گڑھ اور مدرسۃ الاصلاح سرسے میر اعظم گڑھ سے مختلف مراحل میں وابستہ رہے۔ آپ نے عربی و فارسی میں شاعری بھی کی اور چالیس بیالیس سال تک مسلسل قرآن پر غور و فکر کے بعد قرآن فہمی کے اصول دریافت کیے اور ایک بے مثل تفسیر لکھی جس کے بعض

اجزاء تفسیر نظام القرآن کی صورت میں طبع ہو چکے ہیں۔ فراہی مبادی فہم قرآن کی تدریس و تعلیم میں درستہ اصلاح سرائے میرا درجہ جامعہ الفلاح بریالنگ دو معروف دینی اداروں نے بڑھ چڑھ کر حقہ لیا۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے انہی اصولوں کو سرائے رکھ کر قرآن پاک کی مکمل تفسیر بھی لکھی جو ضخیم جلدوں میں ہندو پاک دونوں ملکوں سے طبع ہو کر اہل علم سے خراج تحسین وصول کر چکی ہے۔
۱۹۲۲ء مولانا فراہی کے بارے میں مولانا امین احسن اصلاحی کا بیان ہے کہ اگرچہ انھوں نے علمی ریاست میں حصہ نہ لیا لیکن اصلاح امت کے لیے ان کا ایک سوچا سمجھا طریقہ کار تھا جسے انھوں نے اپنا رکھا تھا۔ وہ پہلے علماء کی اصلاح کرنا چاہتے تھے اور ان کی اس اصلاح کو امت کی اصلاح کا ذریعہ بنا چاہتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ مولانا فراہی نے ذریعہ اظہار عربی زبان کو بتایا تا کہ مسلم ممالک کے ایک بڑے حصہ کو متاثر کر سکیں۔

۱۹۲۲ء عبدالحمید فراہی، فی ملکوت اللہ، دائرہ حمید، اعظم کراچی، ۱۳۹۱ھ، ص ۳

۱۹۲۲ء نفس مصدر، ص ۴

۱۹۲۲ء نفس مصدر، ص ۴-۵

۱۹۲۲ء نفس مصدر، ص ۶-۷

۱۹۲۲ء نفس مصدر، ص ۱۴-۱۹

۱۹۲۲ء نفس مصدر، ص ۲۰-۲۱

۱۹۲۲ء نفس مصدر، ص ۳۲

۱۹۲۲ء ابن خلدون، مقدمہ، مخول بالا، ص ۱۹۰-۱۹۱

۱۹۲۲ء القرآن الکریم، بقرہ ۱۰۰

۱۹۲۲ء عبدالحمید فراہی، فی ملکوت اللہ، مخول بالا، افادات ص ۳۰-۳۱

۱۹۲۲ء نفس مصدر، ص ۳۰-۳۱ کا اصل متن۔

۱۹۲۲ء نفس مصدر، ص ۳۲

۱۹۲۲ء نفس مصدر، ص ۳۲

۱۹۲۲ء سورہ احزاب میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور

پہاڑوں پر پیش کیا تھا مگر انھوں نے اس کا بار اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اٹھالیا۔ بے شک وہ ظالم اور انجام سے بے خبر نکلا۔“ (۷۲)

اس آیت میں بار امانت سے مراد اختیار FREEDOM OF CHOICE اور ذمہ داری

و جواب دہی RESPONSIBILITY ہے۔ (مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، اسلامی ریاست،

مخول بالا، ص ۲۰۳)

۱۹۲۲ء قرآن کریم، نور ۵۵

۱۹۲۲ء دیکھئے، مولانا مودودی، اسلامی ریاست، مخول بالا، ص ۱۴۰

۱۹۲۲ء عبدالحامد بغدادی، اصول الدین، استنبول، ۱۹۲۲ء، ص ۲۷۱

۱۹۲۲ء ابو الحسن علی المادودی، الاحکام السلطانیۃ

۱۹۲۲ء امام الحرمین الجومینی، غیاث المأم، مرتب مصطفیٰ جلی، اسکندریہ، ۱۹۲۲ء، ص ۱۵

۱۹۲۲ء عبدالحامد بغدادی، اصول الدین، مخول بالا، ص ۲۷۲

۱۹۲۲ء ابن تیمیہ، السیاسة الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والریعۃ، مرتب علی المغربی، کویت، ۱۹۲۲ء، ص ۲۳

۱۹۲۲ء تفتازانی، شرح المقاصد لاہور، ۱۹۲۲ء، جلد دوم ص ۲۷۲

۱۹۲۲ء عبدالدین الایوبی، المواقف، بیروت، ۱۹۲۲ء، ص ۳۹۵

۱۹۲۲ء ابن خلدون، مقدمہ، مخول بالا، ص ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴

۱۹۲۲ء شاہ ولی اللہ، ازالہ الخفاء عن خلافت الخلفاء، جلد اول، ص ۲۸

۱۹۲۲ء عبدالحمید فراہی، فی ملکوت اللہ، مخول بالا، ص ۲۳-۲۵

۱۹۲۲ء نفس مصدر، ص ۲۵

۱۹۲۲ء نفس مصدر، ص ۲۶

۱۹۲۲ء نفس مصدر، ص ۲۶-۲۷

۱۹۲۲ء نفس مصدر، ص ۲۷

۴۴ ابن خلدون، مقدمہ، مخول بالا، ص ۱۹۳

۴۵ نفس مصدر، ص ۱۹۵-۱۹۶

۴۶ قرآن کریم، جرات ۱۳

۴۷ عبد الحمید فراہی، فی ملکوت اللہ، مخول بالا، ص ۲۹-۳۰

۴۸ مثال کے طور پر فی ملکوت اللہ ص ۴۶ پر اشتراکیت پر گفتگو کی ہے اور افلاطون اور دوسرے یونانی مفکرین کے نظریات پر تنقید کرتے ہوئے اشتراکیت کو خلافت فطرت، خلافت عقل اور ناقابل عمل قرار دیا ہے، اور قرآن کے صحیح نقطہ نظر کی طرف اشارے کیے ہیں۔
